

## OS LAÇOS DA LINGUAGEM – EROS E LÓGOS<sup>1</sup>

---

DION DAVI MACEDO \*

“Porventura pensas, disse, que é vida vã a de um homem a olhar naquela direção e aquele objeto, com aquilo com que deve, quando o contempla e com ele convive? Ou não consideras, disse ela, que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando?”

Platão. *O Banquete*, 212a.

“Preguntaron al amigo dónde staba su amado. Velde – dijo – en la más noble casa de todas las criadas, y velde en mis amores y em mis dolencias y en mis lloros.

Dijeron al amigo: A dónde vás? Dijó – Vengo de mi amado. – Dónde vienes? – Voy a mi amado. – Cuándo volverás? – Moraré con mi amado. Cuánto (estarás) con tu amado? – Tanto tiempo quanto mis pensamientos será en él.

Cantaban las aves al alba y depertóse el amigo, que es el alba; e las aves fenescieron su canción, y el amigo en el alba es muerto por el su amado.

Cantaba el ave en el vergel del amado. Vino el amigo, el cual dijo al ave: Si con nuestros lenguages no nos entendemos, entendámonos por amor, porque en tu canción a mis ojos se representa mi amado.”

Ramon Llül. *Libro de amigo y amado*, v. 24-27.  
Traducción anónima cuatrocentista. IN: ANTOLOGIA, V. II. Madrid:  
Dirección de Relaciones Culturales, 1961. (Poeta e místico catalão)

---

\* Mestrando da PUC-SP - Departamento de Filosofia com pesquisa em História da Filosofia Antiga.

## 1. INTRODUÇÃO

É meu propósito retomar uma discussão clássica na História da Filosofia ocidental, qual seja, as relações entre a pulsão amorosa e a busca da verdade, mediada pelo discurso ou pela linguagem<sup>1</sup>. Tendo em vista a fortuna crítica que envolve o tema, pretendo recorrer a Platão e a Foucault que, cada qual a seu modo, se voltaram ao assunto e dele nos ofereceram imagens, paisagens, lições, alegorias e metáforas que, parece, se transformaram em alguns de seus modelos compreensivos e, de alguma maneira, foram absorvidos pelo Ocidente, passando, mesmo, a fazer parte do nosso repertório civilizatório.

Se recorro a esses dois pensadores, é menos por considerar o vão teórico e epistemológico que os distancia, e mais pela sua influência no panorama da nossa cultura. Se, contudo, isso não for suficiente para justificar a leitura que pretendo desenvolver, então devo expor um outro e talvez principal motivo.

Considero que Platão e Foucault, no horizonte hermenêutico que os inscreve na filosofia, não se auto-excluem mas, ao contrário, que o pensamento de Foucault pode ser considerado uma atualização, oblíqua, em perspectiva, da reflexão platônica. Não quero dizer com isso que Foucault seja um platônico *malgré-lui*, mas, apesar de e com Foucault, pretendo ler nele o movimento do entendimento e da filosofia como sendo um percurso sem direção e sem sentido privilegiados<sup>2</sup>.

## 2. DO DISCURSO AMOROSO OU: O VERDADEIRO AMOR

A dimensão própria da reflexão filosófica, em Platão, diz respeito a um duplo movimento: ação de subir e ação de descer, esforço realizado que tem por finalidade uma “homologuía” (acordo), a dialética. No *Banquete*<sup>3</sup>, o movimento é explicitado como uma atividade, exercício (*askesis*) erótico, que parte da multiplicidade do sensível e busca a unificação inteligível no princípio anipotético (que dispensa hipóteses) do Belo e, em última instância, do Bem. Na economia do diálogo, podemos divisar duas ordens desse esforço que, independentes entre si, ao fim e ao cabo se completam.

A primeira ordem à qual me refiro é a que vincula os convivas reunidos na casa de Agatão. Os convidados ao banquete promovido por Agatão, pondo termo ao excessivo consumo de bebidas do dia anterior, propõem que, naquela ocasião cada qual à sua maneira tecesse discurso sobre Eros, um deus sempre esquecido pelos poetas.

Então, sob a forma de uma disputa em torno de Eros, alguns cidadãos

atenienses se dispõem a falar sobre a sua natureza. Fedro espanta-se com o seu esquecimento pois, sendo um “deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio<sup>4</sup>”.

É proposto que a reunião ou simpósio seja feito com discursos, e “discursos sobre o amor”<sup>5</sup>, os quais serão pronunciados por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e, ao final, por Alcibíades.

Na ordem dos que usaram a palavra, o discurso de Fedro (de 178a até 180b) diz da antiguidade, relevância e poder para aquisição da virtude (*areté*<sup>6</sup>) e da felicidade (*eudaimonía*).

Pausânias, que toma a palavra (de 180c até 185c), fala da dupla face de Eros – a Pandêmia, a popular; e a Urânia, a celestial – e põe o amor viril no mesmo nível do amor à sabedoria (*filo-sophía*) que, na sua compreensão, seria um saber prático que incluía o conhecimento das boas normas de cidadão) e à ginástica.

“É preciso então congragar num mesmo objetivo essas duas normas, a do amor aos jovens (*tén paiderastían*) e a do amor ao saber (*tén philosophían*) e às demais virtudes, se deve dar-se o caso de ser belo o aquiescer o amado ao amante”<sup>7</sup>.

Erixímaco (de 186a até 188c), um médico para quem a arte teria criado o amor, diz que “grande e admirável é o deus”<sup>8</sup>. Para ele, o amor tem uma duplicidade, não estando apenas nas almas dos homens, e para com os belos jovens, mas também nos corpos dos outros animais, nas plantas e em todos os seres. Segundo ele, a “natureza dos corpos” comporta esse duplo amor – o amor no que é sadio (é belo aquiescer aos homens bons, assim como aos elementos bons de cada corpo, e a isso se dá o nome de medicina) e o amor no que é mórbido (“o dessemelhante deseja e ama o dessemelhante”, sendo feio aquiescer aos homens intemperantes, e também aos elementos maus e mórbidos). Para ele, a saúde seria o equilíbrio (*concordia*, amor) dos contrários.

O próximo a falar, Aristófanes (de 189c até 193e), discorre sobre o poder do amor. Se os outros falam das virtudes (*aretái*), ele pretende dizer da natureza de Eros. É de Aristófanes o célebre mito dos três gêneros da humanidade. Primordialmente o homem possuía forma esférica, dividido em três gêneros: um, de dois lados, formado por mulher (descendente da Terra), outro de dois lados composto por homem (descendente do Sol) e o terceiro que tinha de ambos (descendente da Lua). Desse terceiro gênero “resta agora um nome, desaparecida a coisa”<sup>9</sup>. Esses seres possuíam uma “força e um vigor terríveis” e tentaram fazer uma escalada ao Olimpo, para investir contra os deuses.

Os deuses, temerosos que aqueles homens tomassem o céu com sua força titânica, cindiram-nos em duas partes, sendo que cada metade procura a sua própria metade originária. Em Aristófanos aparece a idéia de reconciliação, sendo o amor a procura da nossa metade. A nossa natureza, ontologicamente dividida, seria constituída pela busca do nosso igual, que pudesse nos conduzir à completude.

Aparece, também, a idéia de que esta procura é referente imediatamente a todos os homens, independentemente de sua inclinação sexual e da própria sexualidade. Para além disso, a idéia de que o sentimento amoroso não é exclusivamente sexual, mesmo entre dois homens.

Assim, em Aristófanos os temas do anelo do todo e da completude e a cura da natureza humana pelo poder restaurador do amor se articulam e parecem indicar também um desejo metafísico pela alma de cada um da atual e dividida alma, sendo “portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor (eros ônoma)”<sup>10</sup>.

A esse respeito, escreve W. Jaeger:

“O eros nasce do anseio metafísico do homem por uma totalidade de ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo... A plenitude exterior que se restaura por meio da união das duas metades físicas que se completam uma à outra não passa do reflexo grotesco daquela inefável harmonia e plenitude espiritual que o poeta nos desvenda aqui como a verdadeira meta de eros.”<sup>11</sup>

Agatão (de 194e até 197e), anfitrião do simpósio e o quarto a discursar, principia por criticar seus antecessores, que teriam se limitado aos dons obtidos pelos homens graças ao deus. Diz ele:

“Assim então com o Amor, é justo que também nós primeiro o louvemos em sua natureza, tal qual ele é, e depois em seus dons.”<sup>12</sup>

Feita a distinção, Agatão diz que é o deus mais feliz, o mais belo e o melhor e, sendo jovem e delicado, sua constituição é úmida, posto que, na fantasia de Agatão, o Amor não seria capaz de amoldar de todo jeito se fosse seco, e de por toda alma entrar e sair; não comete nem sofre injustiça, não cede à força, é temperante, corajoso, sábio e poeta.

Ora, apesar da distinção por ele mesmo formulada, Agatão incorre no mesmo erro dos que o antecederam na ordem dos discursos, pois define Eros pelas suas qualidades. Contudo, isso dá o pretexto para a fala posterior e culminante de Sócrates.

No início da refutação socrática, adverte ele que pretende mostrar o próprio Amor, qual a sua natureza e depois as suas obras. No seu discurso (de 199a até 212c), Sócrates procura desvendar a natureza de Eros, fundando a noção de participação (metéxis), ou os modos pelos quais o singular participa do universal, o sensível do inteligível, o devir do Ser. N' *O Banquete*, Eros, intermediário entre os homens e os deuses, impulsiona a alma para a região onde é propriamente a sua pátria e, na reconquista da plenitude do ser e da verdade – que se efetiva por meio das etapas prescritas pela dialética<sup>13</sup>, que hierarquiza modos de conhecimento e de linguagem – permite que a alma percorra os patamares desse esforço erótico e de conhecimento. Assim, a filosofia, esse amor à sabedoria, a um só tempo insaciável amor ao belo (kalós) imortal, é acompanhada de um esforço “erótico”, o qual pretendo explicitar em todos os seus momentos.

Como ponto final na longa série de discursos, surge o belo Alcibíades. Deslocando os termos e as regras da disputa filosófica ocorrida no simpósio, Alcibíades (de 215a até 222b) lamenta-se pelo fracasso de suas investidas amorosas. E a razão desse fracasso é Sócrates, objeto de investimento afetivo, que não cede ao jogo da sedução. No seu discurso, que do elogio a Eros passa ao elogio à Sócrates, Alcibíades inverte as posições do amante, que tem por dever tomar a iniciativa, dar presentes, fazer as vezes do caçador e, no limite, exercer o papel ativo, que seria a de Sócrates, e a do amado, que deve conceder seus favores ao pretendente, saber demonstrar reconhecimento pelo amante e, como contrapartida, exercer a passividade na tipologia das prescrições, que seria a sua própria. Ora, eis que nessa inversão, o encômio de Alcibíades tem por objeto Sócrates, e isso tem uma razão de ser que será retomada em seguida.

Feito o balanço, esse primeiro plano diz respeito exclusivamente à progressão dos discursos sobre o Amor. A meu ver, cada etapa percorrida pelos convivas parece encontrar sua resolução na etapa seguinte, sendo que a solução final é dada pelo discurso de Alcibíades, como espero poder demonstrar.

O outro plano do diálogo é dado pelo discurso de Sócrates. E aqui, no que pode ser considerado o núcleo problemático do diálogo, reside a oportunidade para uma outra compreensão do assunto que nos interessa. No discurso de Aristófanos aparece a menção à beleza, à coragem, e a outros atributos do Amor. Sócrates começa por desfazer tal interpretação. Pois desejar é desejar aquilo de que se é carente. Como poderia ele ser bom, belo e corajoso e ser desejante, se aqueles atributos fizessem parte de sua natureza e não justamente aquilo pelo qual tem anseio e procura?

A argumentação socrática quer circunscrever a natureza de Eros nos limites de sua repleção ou completude e de sua falta e de sua errância (filho que é de Póros (Recurso, mas também passagem) e Penía (Pobreza)). Assim,

“o que deseja deseja aquilo que é carente”<sup>14</sup>, sem o que não deseja, se não for carente”<sup>14</sup>, não podendo ser ele mesmo aquilo que procura. Também deve ele

“interpretar, transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo.”<sup>15</sup>

O que Platão oferece é uma teoria do amor que se expressa num discurso auto-fundante da atividade amorosa. Através do entendimento de Eros como um intermediário, faz-se a junção de um todo por meio de seu nexos relacional. Em função de determinados fins que persegue no diálogo, tal entendimento se revela o ponto de onde poderá ser plenamente realizada a atividade “erótica”.

Por sua vez, Sócrates dá a palavra a uma mulher, a sacerdotisa Diotima de Mantinéia<sup>16</sup>, que passa a falar da errância à qual o Amor está submetido. Diotima assimila o esforço amoroso ao processo de geração, onde esta seria uma maneira de os seres deste mundo participarem da perene estabilidade do mundo ideal, do imutável. Entretanto, aparece uma curiosa situação: o arauto de Mantinéia estabelece a distinção entre a gravidez masculina (que engendra idéias, conhecimento, sendo uma gravidez iminente-mente espiritual e o parteiro Sócrates, com a maiêutica), e a gravidez feminina (que visa a perpetuação da espécie, sendo por sua vez, sensível). Mas, como já o sabemos, esse arauto é uma mulher, o que parece indicar que, se Platão reflete a visão grega do *status* da mulher, contudo não a adota, necessariamente, como é explicitado n’*A República*.

Na perspectiva desse diálogo, o de uma cidade construída em “lógos” (racionalmente), o homem e a mulher devem ter exatamente o mesmo estatuto social e político, e devem desempenhar os mesmos papéis, inclusive não havendo lugar para a idéia de matrimônio fechado. Ao contrário, n’*A República*, Platão postula a comunidade dos casais. Mas isso já é uma outra história.

O *Banquete*, em razão da distinção entre a geração como atividade masculina e o parto como atividade feminina, abre caminho para um problema que precisa ser pensado, se quisermos compreendê-lo. Mas, para tanto, faz-se necessário o apoio de um outro diálogo anterior a *O Banquete*.

N’*O Protágoras* é elaborada a noção e a unidade da virtude (areté), considerada como o coroamento ou, melhor dizendo, como a expressão do agir virtuoso ou bom, a excelência do agir. Fazer com que um homem

torne-se belo e bom é tanto reivindicado por Protágoras como por Sócrates. A palavra utilizada para se referir ao homem é “anér”, aquele que engendra, o homem viril, o varão.

Em grego encontramos três vocábulos designando o homem – “brótos” (o homem mortal), “anthropós” (o homem na sua condição de ser social) e “anér” (o homem viril ou varão). “Brótos” é empregado numa perspectiva “vertical” – a de relação com os deuses ou do conflito entre a fraqueza dos homens e a elevação de seus ideais de “sophía” –; e “anthrópos” denota as relações “horizontais” no interior da cidade.

“Anér” designa o humano considerado na sua generalidade, ou seja, o guerreiro, o herói, mas também o indivíduo masculino em sua relação conflituosa com a mulher. Ele chega a se confundir com o homem (enquanto ser humano) apenas na medida em que o sexo masculino é, para a Grécia antiga, efetivamente paradigmático de toda a humanidade. O termo jamais é empregado para referir-se ao covarde ou à mulher.

Assim, a virtude própria do “anér” é a “andréia” (coragem). Em grego “anér”, em latim *vir* (em oposição a *mulier* ou *femina*) indicam as qualidades másculas do homem. Em grego “areté”, em latim *virtus* (que tem como sentido etimológico a força que é própria ao *vir* mas, como em grego, também denota excelência, vigor, energia).

Para o grego, areté tem uma carga semântica muito diversa do sentido restrito e abstrato com que a empregamos hoje, sendo, por assim dizer, muito mais abrangente e concreto. A expressão aparentemente simples “ser bom em alguma coisa” generalizou-se passando a significar excelência na ação”, sobretudo na ação política e social, donde posteriormente evoluiu para a idéia de “bondade moral”, um sentido que é corrente entre nós.

A pergunta que proponho se refere, precisamente, à elevação do homem como paradigma da humanidade e à cisão operada n’*O Banquete* entre a geração como atividade masculina e o parto como atividade feminina.

Ora, se “anér” é elevado à condição de paradigma pela cultura grega, e se também somente o homem é considerado cidadão, então fica explicado porque Platão distingue as duas atividades (geração na alma e o parto como o seu correlato, mas, espantosamente, apenas no corpo). A exigência de um agir virtuoso no interior da cidade se vincularia estritamente ao sexo masculino (não que não houvesse uma virtude do escravo ou da mulher, mas estas virtudes estariam determinadas em relação direta com os desígnios do senhor – para o escravo –, e do homem – para a mulher).

Platão indica claramente a distinção e com isso delimita os critérios tanto da busca da imortalidade no domínio da multiplicidade sensível, como aquela no domínio do inteligível, sendo esta privilégio do amor viril. Escreve Jeanne Marie Gagnebin a esse respeito:

“Sócrates mesmo só consegue definir a sua atividade como arte do parto, isto é, maiêutica, com a diferença que ele não parteja o corpo das mulheres, mas as almas dos homens (cf. *Teeteto*, 150b). Com efeito, já nos dizia Atenas, a filosofia não cuida do corpo das mulheres, mas de valores mais ‘nobres’. Isto não impede que a metáfora continue válida, comandando toda a teoria da produção intelectual d’*O Banquete*. Sócrates ajuda os jovens a parir os seus pensamentos, desta gravidez masculina nascerá o conhecimento do Bem. Por isso, a hierarquia amorosa d’*O Banquete* é, ao mesmo tempo, uma hierarquia da produção. No degrau mais baixo, há os que engendram no corpo, que precisam das mulheres para produzir filhos; quanto mais ascendemos no perfeito amor, tanto mais se apaga esta dependência em relação ao corpo, ao feminino especialmente, tanto mais digno será o filho produzido.”<sup>17</sup>

Operando a distinção entre os que têm sua fecundidade no corpo e que têm sua atenção voltada para as mulheres, e os que desejam procriar na alma e que se voltam para outros homens para a realização deste engendramento, Platão privilegia o amor viril<sup>18</sup>.

E, ao privilegiar o amor viril, Platão está em sintonia com o lugar conferido ao rapaz e à mulher entre os gregos. A mulher deveria estar limitada ao “oikós” (a casa, domínio do privado), tendo com o homem uma relação de subserviência. Ainda que seja possível se falar de uma erótica, no matrimônio, o amor não era condição necessária para a sobrevivência da instituição ou para a união do casal.

No tocante à relação entre o homem e o rapaz, essa era situada no âmbito da “pólis” (a cidade, domínio do público). Nesse espaço, os lugares de privilégio do jogo da sedução eram comuns ao amado e ao amante, que possuíam uma relação assimétrica mas que, de alguma maneira, configuravam o espaço aberto onde ambos poderiam exercer sua sociabilidade sem coerções.

Nessa medida se explica a inflexão dada por Platão e, para além disso, a forma por ele dada ao amor viril. E é justamente por conferir lugar às relações entre o homem e o rapaz que Platão pode transformar a figuração assimétrica entre os pares em uma relação na qual não pode haver lugar para um objeto. Vale dizer: ambos convertem-se, eles mesmos, em sujeitos do exercício amoroso. O desejo instaura entre os homens não uma luta desigual pela posse do objeto amado, mas, como Platão deixa transparecer, uma erótica fundada na habilidade de transfigurar-se ambos a si mesmos e vencerem os degraus do conhecimento, da contemplação e, porque não, da paixão amorosa. O exercício, como transposição das etapas propostas, deve possuir a determinação do que é possível, não apenas na esfera do

conhecimento ou segundo a ordem do “lógos”, mas também como disposição “natural” do espírito de quem ama.

A hierarquização das etapas do esforço filosófico, permite que o homem se renda à contemplação (theorein, donde theoría) desse absoluto do Belo (Kalistos), ao impulsioná-lo do sensível ao incondicionado ou o real verdadeiro (O Belo e o Bem). O movimento proposto, que do amor aos belos corpos passa ao amor das belas formas e à contemplação do Belo é, na verdade, uma ultrapassagem e uma transcendência dos dados imediatos da sensibilidade rumo à unificação inteligível.

Ao configurar uma série de passagens cumulativas há aí, como viu Foucault, uma estilização do amor viril. O drama dos amantes está fadado a ser um desejar esse saber e essa beleza que estão no termo da iniciação “erótica”. É possível que esse desejar seja justamente a meta da iniciação.

Afirma Platão pela boca de Diotima:

“Deve com efeito, o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos e, em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então **GERAR BELOS DISCURSOS**; depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, **E PRODUZA E PROCURE DISCURSOS TAIS QUE TORNEM MELHORES OS JOVENS**; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de um criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte.

...

até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo.”<sup>19</sup>

Ensina Diotima a Sócrates: através do correto amor aos jovens, não se trata, ao cabo da jornada e do esforço dispendido, da contemplação da beleza referida à Alcibíades ou a Agatão, mais bela de um jeito e menos bela de outro, ora de um modo ora de outro, mas de uma beleza que é, em toda a sua plenitude...

Da erótica do amado, como nos falaram antes de Sócrates, àquela do amante, que tem como tema fundamental a hierarquia do conhecimento, em Platão assume a possibilidade de autonomia que visa à consciência dos sujeitos desse discurso e dessa “erótica”.

A linguagem<sup>20</sup> amorosa prescreve e descreve os planos da dialética. É como se houvesse uma ruptura lógica do sensível, fazendo com que a causa da dialética exposta n’*O Banquete* seja o primado da reflexão e da razão que, do impulso erótico transforma o amor em amor pelo conhecimento.

“No termo da iniciação erótica, é o absoluto do Belo – ‘esse sonho de pedra... eterno e mudo como a matéria’ – que se dá na sua majestade e na sua transcendência. O “daímon” amor, por vias diferentes, é o companheiro do gênio filosófico: ambos estão para começar no desprovemento e no cálculo; ambos se arriscam a perder-se na procura esforçada que a sua posição intermediária implica; mas se chegarem a conhecer a sua vocação, então chegarão ao seu termo que também é o seu sucesso; chegarão a esse estado que obscuramente visaram, cada um segundo o seu método: a contemplação do Absoluto...”<sup>21</sup>

A “askesis” platônica estabelece o eixo causal fundado na verticalidade, que conduz à formulação da hipótese da teoria das Idéias, como decorrência das etapas hipotéticas que têm como meta o sumo Bem. Nesse trajeto, que tem como seus protagonistas os amantes e o filósofo, o desvendamento do Ser manifesta-se em planos hierarquizados, contínuos e sucessivos. Com os artifícios da linguagem e com os recursos da pulsão amorosa, amante e amado, homem e rapaz transpõem os degraus do conhecimento. Como o filósofo, pois

“Por-se em marcha é a tarefa do filósofo; a obra da palavra são os seus passos, estar em caminho é seu lugar e sua morada. Como já se escreveu ‘jamais terminaremos de falar’. O que significa: jamais terminaremos de filosofar.”<sup>22</sup>

Resta-nos ainda a aparição de Alcibíades. A inversão de Alcibíades, que de amado se converte em amante de Sócrates (passando esse a ser, portanto, o amado) conduz, na verdade, a um outro momento do diálogo do qual é dependente.

Sócrates assume, no horizonte ao qual está referido, o papel de par-tejador de almas, pela arte da maiêutica. O critério último passa a ser aquele conferido por Sócrates, o tipo ideal do amante que realiza cada um dos estádios do exercício “erótico”. A tendência indicada, ou seja, o *status* de Sócrates, é aquele da realização de cada uma das etapas pelo seu conjunto ou pela sua unidade inteligível fundada na idéia do Belo. Instaurando a si mesmo como matriz e modelo emblemático desse esforço, Sócrates encarna, de alguma maneira, as faces de Eros no seu impulso inicial e articulado. Através do Amor, o Bem torna-se sensível para o homem.

Eis porque Alcibíades desloca o objeto daquela justa filosófica e porque eleva Sócrates à condição de amado. Tal deslocamento e tal elevação pressupõem a anterioridade do “lógos” e a transcendência do fim em relação aos pares da iniciação amorosa.

O homem, que é determinação essencial e formal do ser vivo, como ser que se move a si mesmo, é mediatizado pelo “lógos”, que o define como diferenciação essencial em relação ao mundo do vivente. É também detentor de um “Eros” mediatizado pelo “lógos”, o que o inscreve de uma vez por todas no reino da linguagem.

### III. SEXO E VERDADE

“Inverter o platonismo: que filosofia não o tentou? E se definíssemos, em última instância, como filosofia qualquer empresa encaminhada a inverter o platonismo?”<sup>23</sup>

Para Foucault, uma das marcas pelas quais se distinguiria o Ocidente reside na pressuposição de que o sexo esconde uma verdade, permitindo a constituição da estrutura de uma ciência sexual. O sexual seria, nas suas mais variadas formas, a nossa verdade mais íntima.

Essa ciência sexual, ou *scientia sexualis*, faz infletir no sexo uma verdade do sujeito e a subsunção dessa verdade numa cientificidade.

À diferença do Oriente, que tem na *ars erotica* a sua arte de obter prazer nas práticas sexuais, para o Ocidente o sexo tem uma função estratégica e um sentido político, qual seja, a um só tempo a obtenção do prazer em fazer o sexo falar e a delimitação de um modelo prescritivo pelo qual o sexo deveria regular-se.

Com isso, uma série de interrogações poderia ser proposta, cujas possíveis implicações não serão abordadas aqui: porque o nosso prazer em fazer o sexo falar? porque o saber sobre o sexo tornou-se o verdadeiro prazer? porque entre nós e nosso sexo uma demanda de verdade conduz, por exemplo, ao fato de a identidade do sujeito ser subordinada à sua identidade sexual? e, por fim, porque o Ocidente viu na lógica do desejo a verdade do sexo, a definição da identidade do sujeito?

Nessa ordem de interrogações, o que faria a definição e a verdade do sujeito seria a lógica do desejo, a discursividade sobre o sexual.

Diante disso, proponho apresentar a articulação das quatro passagens do que Foucault compreende pelo verdadeiro amor, na sua perspectiva d'*O Banquete*<sup>21</sup>. Assim, a passagem da questão da conduta amorosa à interrogação sobre o ser do amor, a passagem da honra do rapaz àquela do amor da verdade, a passagem da questão da dissimetria dos parceiros àquela da convergência do amor e, por fim, a passagem da virtude do rapaz amado para o amor do mestre e à sua sabedoria.

Na erótica, concebida “comme art réfléchi de l’amour (et singulierment de l’amour des garçons)”<sup>25</sup>, amalgama-se uma série de eventos que serão desdobrados nas passagens mencionadas.

“Essas complexas regras da corte amorosa dos rapazes, essa dialética sábia da recusa e da aceitação, essa partilha rigorosa, mas problemática, dos papéis, nos mostram com evidência que a proibição não faz a ética; e que uma prática dita ‘livre’ pagava um preço muito alto: o da liberdade justamente.”<sup>26</sup>

A relação com o corpo e a saúde, com a mulher e o casamento, com o rapaz, sua liberdade e virilidade e agora a relação com a verdade, constituem os passos da erótica.

A questão da relação com a verdade e dos movimentos entre o acesso à verdade e a austeridade sexual significa, também, a transformação da ética numa moral de renúncia e o desenvolvimento de uma hermenêutica do desejo.

Segundo Foucault, n'*O Banquete* acontece a substituição da problemática da corte e da honra em favor da verdade da ascese e a constituição de uma erótica como a arte da justa entre amado e amante.

Mas todas essas questões estariam subordinadas ou seriam dependentes da pergunta: “qu’est-ce que l’amour dans son être même”<sup>27</sup>. A refutação socrática e sua oposição aos antecessores teria ocorrido não porque aqueles tivessem sido complacentes e concordes com a concessão ao corpo e aos prazeres, mas porque não teriam considerado o problema em sua generalidade.

A primeira passagem (da conduta amorosa à interrogação sobre o ser do amor) narra o trajeto da elaboração de uma moral ao projeto de investigação do ser do amor, configurando, portanto, uma ontologia. Sócrates conduz a discussão, em torno do princípio daquilo que seria adequado falar do amor, do amado ao amante, marcando com isso o lugar desde onde se situa Eros – sua natureza intermediária, a falha que o constitui (na medida em que não possui o que deseja), sua filiação a Recurso e Pobreza, ignorância e saber onde encontra suas origens<sup>28</sup>.

A segunda diz respeito à passagem da honra do rapaz ao amor da verdade. O discurso que pretende dizer o ser do amor teria um duplo movimento, realizado concomitantemente: a consideração sobre o que é o amor leva à determinação do que é o objeto desse amor ou, em outras palavras, o que é e o que deve ser aquele que ama.

O movimento contínuo e ascensional no qual o amor busca gerar na alma e possibilitar a contemplação do Belo (sendo, portanto, um amor predominantemente dirigido à alma e menos ao corpo, fundado na perspectiva do desejo de imortalidade) não quer significar a exclusão da paixão pelo corpo. Não é a exclusão do corpo que caracteriza o verdadeiro amor. É que ele é, através das aparências, participação e relação com a verdade<sup>29</sup>.

“Quando se ama, quando se fala, já não se trata doravante de assegurar seu poder, de demonstrar sua força, trata-se da verdade. Nos dois casos a irrupção da vontade de verdade abala o antigo sistema ético: e a nova ética, a do eros, e também a do lógos, se reorganiza em torno desta questão da verdade. O novo estilo de coação e ascese ao qual o discurso, e também o amor, vão ser submetidos, será doravante o da verdade. Nos dois casos, já não se trata de *ars*, mas de *scientia*, ou de *epistême*, em todo caso, de conhecimento. Nos dois casos, não é somente um sistema de pensamento que inaugura Platão, É UMA RACIONALIDADE DE LONGA DURAÇÃO, aquela na qual já podemos reconhecer nossa moderna ciência do amor (*scientia sexualis*), nossa própria ordem do discurso, atravessada pela nossa própria vontade de verdade.”<sup>30</sup>

A terceira passagem (da dissimetria dos parceiros à convergência do amor) é possível apenas na medida em que o amado se torna sujeito nessa relação amorosa, por força da potência de Eros. Nesse sentido, a pulsão amorosa e o discurso filosófico enunciam e anunciam a ultrapassagem da desigualdade que, de antemão, determinava as relações entre o amado e o amante.

Segundo seu grau de proximidade na hierarquia do conhecimento, o parceiro reconhece no outro o esforço dispendido, “toma o amante nos

braços e lhe dá beijos, mas não tem forças para recusar os favores que o amigo lhe pede”<sup>31</sup>.

A quarta e última passagem (da virtude do rapaz amado para o amor do mestre e à sua verdade) é aquela vencida por Alcibíades. Por reconhecer que Sócrates está na dianteira nos caminhos do amor e do conhecimento, deverá ser ele a propiciar a partilha da verdade. A inversão de Alcibíades (que de amado passa a amante), ocorre porque, ao enamorar-se de Sócrates, os favores a serem concedidos e comunicados por Sócrates são “le tesor de sa sagesse”<sup>32</sup>.

Ao analisar a erótica, Foucault delimita três aspectos, a saber: a resposta à complexa questão das relações entre homens e rapazes e o seu estatuto, a relação entre amor e verdade e a busca da determinação de por intermédio de qual movimento próprio da alma sobre si mesma, esta poderá resgatar e restabelecer a relação com a verdade.

Em torno do amor viril, de sua fundação e de sua legitimidade, não havia a exigência de abstinência, recusa, continência ou sublimação. Segundo Foucault:

“Il faut garder à l’esprit que cet ‘ascétisme’ n’était pas une maniere de disqualifier l’amour des garçons, c’était au contraire une façon de le styliser et donc, en lui donnant forme et figure, de le valoriser.”<sup>33</sup>

#### IV. CONCLUSÃO

Ao contrário do que possa imaginar, não é a desvinculação do lugar e do tempo que confere profundidade e originalidade a uma filosofia, como a de Platão, por exemplo. Seu grande mérito é o de ser a significação inteligível do espírito grego. Corremos o risco de compreender mal, ou de não compreender Platão, se tivermos a pretensão de “purificá-lo” das vicissitudes, urgências de seu tempo.

A reivindicação de uma atualização da tematização filosófica prende-se à exigência de formulação de problemas e de hipóteses que possam encaminhá-los de tal sorte que possam sintetizar as urgências do nosso próprio tempo, passando a fazer sentido para nós hoje. É nessa dimensão positiva do discurso filosófico e da reflexão (aqui mediados por Platão e Foucault), que podemos encontrar a crítica aos saberes adequadamente autorizados de uma civilização científico-tecnológica, na qual o espaço da cultura (onde os conflitos deveriam ter possibilidade infinita de ressignificação) é cada vez mais substituído por aquele de um sistema técnico (onde as esferas da cultura são normatizadas em todos os seus detalhes, onde ocorre um esquadramento minucioso do ser humano, e onde

o homem corre o risco de se perder no mundo dos objetos e o de se transformar, por sua vez, em coisa fragmentada).

Assim, “hoje em dia, quantos doadores de lições: tal teólogo, porque *sabe* melhor que outro o que é Deus, nos diz o que *devemos* fazer para ganhar Seu Reino; tal militante, porque *sabe* melhor que nós o sentido da História, dele deduz o que *deveríamos* desejar para nossa felicidade; tal homem de Estado, porque *sabe* as exigências da razão de Estado, crê tirar daí princípios do direito; tal biólogo, porque *sabe* as leis da natureza, diz-nos o que *deveria* ser a natureza de nossas relações sociais; tal antropólogo, porque *sabe* o que tem sido sempre a condição da mulher, disto deduz o que ela *deve* não cessar de ser; tal médico que, inquieto por nossa saúde, cuida também de nossos costumes e pretende decidir do vício e da virtude; e todos os ‘psi’ que, do que observaram do comportamento dos homens, tiram normas para a conduta...”<sup>34</sup>

E, enfim, também, não faltam aqueles que, sem opiniões e idéias definidas e próprias, vão ao que *é*, e reproduzem na íntegra, *ipsis litteris*, papagaiamente, opiniões e idéias de outrem.

Se continuarmos assim, a minha geração e a nossa época estarão condenadas ao fracasso e ao conformismo. Reproduzimos valores de outrem. Estranha a nossa condição moderna, a de sermos estranhos e estrangeiros no nosso próprio país.

Será que este penoso esforço, o da reflexão, está a bastar-se a si mesmo, infletindo sobre si mesmo, pura referência a si, sem poder dizer agora, como outrora, do nosso tempo e de nós mesmos?

Parece que os artifícios da reflexão tornaram-se imanentes, e que tudo se transformou no cenário de um filme, sem profundidade.

Talvez na obsessão da investigação o movimento historial de manifestação do ser possa se repetir e acabar recuperando, ainda que por pouco tempo e provisoriamente, as coisas que se perderam, o significado íntimo dessas paisagens, figuras, alegorias e metáforas banalizadas ou simplesmente esquecidas.

Será, pergunto, que esse drama inconcluso d’*O Banquete*, que diz de nós, posto que nos concerne, pode revelar uma época mais verdadeira (no sentido de transformar os que nos seguem em pessoas melhores do que nós, direcionados a uma sociedade mais justa e a um mundo mais humano), ou estamos aqui para reproduzir uma relatividade que nos domina e aniquila? E tentar integrar, neste consenso medíocre da sociedade do conforto e do bem-estar (para poucos, está claro), todo possível conformismo que a tanto e tanto nos atinge?

Como continuar sem se ajoelhar?



## NOTAS

1. Cf., a esse respeito, na tradição filosófica ocidental, por exemplo, os diversos *Banquetes* de autores da Antigüidade, dentre os quais o mais importante é o de Xenofonte, e também de escritores latinos como Apuleio, Cícero, Virgílio, Plauto, Sêneca. Já no período que abrange a modernidade, o pensamento de Freud, acerca do qual Artur Alberto da Mota Gonçalves escreveu sua dissertação de mestrado em Psicologia (*O conceito de Eros como pulsão de amor no pensamento de Freud*. São Paulo: PUC-SP, 1986); ou o pensamento de Charles Sanders Peirce, em relação ao qual Lucia Santaella escreveu “Ciência e amor evolutivo”, in: *Cruzeiro Semiótico*, Porto, 08: 67-75, janeiro/88; Associação Portuguesa de Semiótica.
2. Em relação ao subtema que proponho – Eros e Lógos – e aos dois autores que propus para compreendê-lo – Platão e Foucault –, cf. Francis Wolff, *Eros e Lógos: a propósito de Foucault e Platão*. Nesse belo texto, Francis Wolff discute a análise que Foucault faz da erótica platônica. À sua diferença, pretendo tratar o diálogo de Platão e a escritura foucaultiana tendo diante dos olhos a relativa autonomia que os constitui.
3. Servi-me da bela tradução do professor José Cavalcante de Souza. Em relação ao tema *Eros*, cf. Platão, *Fedro*; cf. tb. Maria Lúcia Baltazar, *Eros e Psiquê*. Em grego há um campo semântico complexamente amplo para designar o Amor. Assim, “Eros é o princípio cosmogônico, narrado por Hesíodo na *Teogonia* e, posteriormente, n’*O Banquete*, um nume; eros, o desejo sensível, o amor passional, e eros, amor, desejo violento. N’*O Banquete*, há uma oscilação no emprego do termo, que se adequa ao contexto.
4. Platão, *O Banquete*, 177b. \* Encômio – composição poética consagrada exclusivamente ao louvor de um deus ou de um herói.
5. Idem, 172b.
6. A problemática que envolve o conceito de “aretê” (mais propriamente excelência do agir) e a dependência de alguns aspectos do discurso de Sócrates em relação a esse mesmo conceito serão abordados adiante.
7. Idem, 184d.
8. Idem, 186b. \*Nós traduzimos, geralmente por arte, mas é necessário compreender que arte, para o grego, não possuía o mesmo sentido utilizado contemporaneamente. Para nós, arte quer significar um domínio onde deve manifestar-se a mais universal e irrestrita liberdade da criação humana. Arte, para a cultura grega, era uma determinada atividade disciplinada e orientada por um corpo de preceitos e princípios, que também incluía a noção de arte como livre manifestação do espírito, no caso, a poesia, por exemplo. Cf., acerca do estatuto da arte/técnica, em Platão, Giuseppe Cambiano, *Platone e le tecniche*.
9. Idem, 189e.
10. Idem, 192e.
11. Werner Jaeger, *Paidéia* - a formação do homem grego, p. 504.
12. Platão, op. cit., 195a.
13. Sobre o conceito de dialética, cf., Francisco Benjamin de Souza Netto, *O conceito de dialética na filosofia grega: ensaio de delimitação de um problema*, e Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Ontologia e História*.
14. Platão, op. cit., 200b.
15. idem, 202e.
16. idem, 201d.
17. Jeanne Marie Gagnebin, *As flautistas, as parteiras e as guerreiras*, p. 16.
18. Não é possível falar em homossexualidade na Grécia antiga, na medida em que a identidade e o estatuto do sujeito não eram constituídas a partir de sua inclinação sexual. Parece que subordinar a formação da identidade à inclinação sexual é algo totalmente estranho ao imaginário grego. Nesse sentido, refiro-me ao relacionamento entre dois homens em termos de amor viril. Mesmo que o termo “homossexual” esteja sendo questionado (em virtude de sua origem médica), e no seu lugar esteja sendo proposto, por exemplo, homoerotismo, este termo também não me parece convincente, e também não reflete a erótica grega. Para uma discussão mais detalhada, cf. Paul Veyne, *A homossexualidade em Roma*; Michael Pollak, *A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto?*, e Philippe Ariès, *Reflexões sobre a história da homossexualidade*. Sobre literatura e homossexualidade, cf. Mara Faury, *Uma flor para os malditos (a homossexualidade na literatura)*; sobre o conceito de homoerotismo, cf. Jurandir Freire Costa, *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Foi recém publicado, de autoria de Kenneth J. Dover, *A Homossexualidade na Grécia Antiga*; contudo, a referência ao termo e ao conceito homossexual já o coloca, de antemão, sob suspeita, como a propósito bem notou Jurandir Freire Costa.
19. Platão, op. cit., 210a - 210c, 211c, grifos meus.
20. Na filosofia antiga, a questão da linguagem é vista como uma relação entre palavras e coisas (por exemplo, no *Crátilo* e na *Carta VII*, do próprio Platão). A linguagem passa a adquirir autonomia na medida em que se começa a separar o significado do sentido, sendo entendida como a relação entre a sentença compreendida enquanto estrutura lógica definida por regras determinadas, e a realidade que descreve. Frege inaugura a discussão lógica da linguagem, onde o significado é visto a partir do lugar da palavra no sistema de um cálculo formal.
21. François Châtelet, *Platão*, p. 93.
22. Salma Tannus Muchail, *Sobre a legitimidade da filosofia e a função do filósofo*, p. 141.
23. Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, p. 46.
24. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 - l’usage des plaisirs*, pp. 249-269. A respeito de um quadro mais geral do pensamento de Foucault, cf. Salma Tannus Muchail, *Da arqueologia à genealogia - acerca do(s) propósito(s) de Michel Foucault*.
25. Michel Foucault, idem, p. 251.
26. Francis Wolff, op. cit., p. 140.
27. Michel Foucault, op. cit., p. 256.
28. idem, p. 260.
29. idem, p. 262. Acerca do estatuto da verdade em Heidegger e em Foucault, cf. Salma Tannus Muchail, *A verdade posta em questão - ensaio de um contraponto*.
30. Francis Wolff, op. cit., p. 147-148, grifos do autor.
31. Platão, *Fedro*, 256a.
32. Michel Foucault, idem, p. 265.
33. idem, p. 269.
34. Francis Wolff, *Sócrates - o sorriso da razão*, p. 50; grifos do autor.